

Vom Islam lernen?

Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses

Hans Zirker

In den verschiedenen Ansätzen und Konzeptionen einer Theologie der Religionen nimmt die Überlegung, ob und was Christen von Nichtchristen lernen könnten, keine originäre Stellung ein. Andere Probleme herrschen – mit epochalen Verschiebungen – vor: erstens, auf der größten Strecke der Geschichte die Erörterung von Heilsmöglichkeit und Heilsverlust der Nichtchristen (oder gar all derer, die nicht Katholiken sind);¹ zweitens, im Anschluss vor allem an das Zweite Vatikanische Konzil die Frage, ob man andere Religionen als Heilswege anerkennen könne;² in der Konsequenz dieser Diskussion drittens schließlich die Konfrontation von »inklusionistischer« und »pluralistischer« Theologie der Religionen.³ Gerade bei dieser letzten Auseinandersetzung zeigt sich, wie abstrakt und oberflächlich

¹ Vgl. *Walter Kern*, Außerhalb der Kirche kein Heil?, Freiburg 1979; *Elmar Klinger* (Hg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, Freiburg 1976; *Joseph Ratzinger*, Kein Heil außerhalb der Kirche?, in: *ders.*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe einer Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 339-361.

² Vgl. *Max Seckler*, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: *Theologische Quartalschrift* 166 (1986), 164-189 (auch in: *ders.*, Die schiefen Wände des Lehrhauses, Freiburg 1988, 50-70).

³ Vgl. *Reinhold Bernhardt* (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991; *John Hick*, Gott und seine vielen Namen, völlig neubearbeitete Ausgabe, Frankfurt 2001 (orig. *God has many names*, Philadelphia 1982); *Perry Schmidt-Leukel*, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, München 1997, über »pluralistische Religionstheologie« bes. 237-576; *Raymund Schwager* (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg 1996; *Hans-Gerd Schwandt* (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt 1998; die einschlägigen Aufsätze in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 4 (2000), Heft 2.

das didaktische Problem angegangen wird; denn jede Seite wirft der anderen vor, dass sie im Grunde die aufmerksame Wahrnehmung und Würdigung der fremden Religionen blockiere: Die »inklusive Theologie« finde bei ihnen prinzipiell nur das als beachtens- und schätzenswert, was dem eigenen Glauben entspricht; für die »pluralistische Theologie« erübrige sich die ernsthafte Auseinandersetzung mit ihnen, weil jede schon für sich eine eigenständige, authentische und gleichwertige Antwort auf Erfahrungen Gottes oder der Transzendenz darstelle. Beide Vorwürfe sind in ihrer Pauschalität falsch, aber nicht grundlos. Wer den Wert der Religionen und ihr Verhältnis zueinander so global und prinzipiell zu bestimmen weiß wie diese Religionstheorien, für den ist die Beachtung konkreter Sachverhalte eine nachgeordnete Angelegenheit, die auf das fundamentale Urteil keinen wesentlichen Einfluss mehr hat.

Außerhalb dieser religionstheologischen Auseinandersetzungen steht das von Hans Küng initiierte Projekt »Weltethos«⁴. In seiner pragmatischen Absicht, von gemeinsamer Moralität her den Weltfrieden zu fördern, stellt es allen Religionen erhebliche Aufgaben wechselseitigen Lernens. Doch es enthält selbst auch schon ein großes Maß an Vorentscheidungen, die vom konkreten Hinhören, Hinschauen und Urteilen unabhängig zu sein scheinen. Dies kann man beispielhaft an der programmatischen Behauptung ablesen: »Religion vermag oberste Werte, unbedingte Normen, tiefste Motivationen und höchste Ideale zu garantieren.«⁵ Diese anspruchsvolle Aussage ist zumindest in ihrer Bedeutung sehr unklar: Wem »garantiert« Religion dies wirklich – der Menschheit, der Welt, der realen Zukunft – oder bescheidener auch nur der eigenen Glaubensgemeinschaft? Selbst Letzteres stimmt nicht. Wie weit sind die Werte, Normen, Motivationen und Ideale der verschiedenen Religionen identisch und dem Gemeinwohl förderlich oder doch unterschiedlich, gar gegensätzlich und deshalb der Durchsetzung von Frieden, Recht und Gerechtigkeit in der Welt nicht dienlich? Wie soll dies angesichts des oft erhabenen-unbestimmten Charakters religiöser Sprache überhaupt allgemeingültig entschieden werden können? Ist dieses Projekt nicht von seinem Ansatz her gar zu pathos anfällig? Doch trotz solcher Bedenken kann man erwarten, dass von seinen sozialen, hand-

⁴ Die umfangreiche Publikationsliste reicht derzeit von *Hans Küng*, Projekt Weltethos, München 1990, bis *ders.* (Hg.), Dokumentation zum Weltethos, München 2002.

⁵ *Hans Küng*, Projekt Weltethos (s. Anm. 4), 78.

lungsbezogenen Interessen mehr Lernimpulse ausgehen als von den genannten Religionstheorien.⁶

Je nachdem, was man unter »Lernen von den Anderen« versteht, verbinden sich damit theologisch mehr oder weniger erhebliche Komplikationen. Dem soll im Folgenden nachgegangen werden. Die Anbindung des Themas an den Islam mag verhindern, dass die Sache gar zu abstrakt wird. Dabei geht es jedoch nicht primär um den christlich-islamischen Dialog, auch wenn dieser motivierend mit im Spiel und ein wichtiger Ort der Bewährung religionstheologischer Überlegungen ist, sondern es geht hauptsächlich um unser christliches Selbstverständnis, um dessen Reflexion, um christliche Theologie, um unser Lernen. Sicher ist das Miteinander-Reden eine ausgezeichnete Gelegenheit, die Anderen wahrzunehmen, aber bei weitem nicht die einzige und gewiss nicht immer die beste. So bleibt auch die Überlegung, was Muslime aus der Beziehung von Christentum und Islam lernen könnten, weitgehend außer Acht. Dass das Lernen prinzipiell wechselseitig sein sollte, liegt auf der Hand; aber einfordern lässt sich dies nicht, zumal die Bedingungen auf christlicher und muslimischer Seite recht unterschiedlich sind. Schließlich ist noch ein Weiteres vorweg zu beachten: Wenn wir möglicherweise Gewinn davon haben, dass wir auf den Islam schauen, muss dies nicht in jedem Fall auf interreligiösem Einverständnis beruhen. Bereichernde Einsicht kann sich auch dort ergeben, wo Muslime unter ihren Voraussetzungen dem christlichen Urteil nicht zustimmen, ihm vielleicht sogar ausdrücklich widersprechen oder es auch nur für belanglos halten. Das theologisch-didaktische Interesse am Islam ist also etwas ganz anderes als Dialog-Optimismus.

1. Die Besonderheit der christlich-islamischen Beziehung

In seinen »Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte« stellt Ernst Benz fest: »Man macht sich heute im allgemeinen keine Vor-

⁶ Dagegen spricht nicht, dass sich auch unter dem Interesse der pluralistischen Religionstheologie Vertreter verschiedener Religionen zu wechselseitiger Verständigung zusammenfinden; vgl. etwa *John Hick/Edmund S. Meltzer* (Hg.), *Three Faiths – One God. A Jewish, Christian, Muslim Encounter*, London 1989. Es bleibt dabei die Frage, ob die Theorie eher die interreligiöse Lernbedürftigkeit und Lernfähigkeit oder die Selbstbestätigung fördert.

stellung mehr davon, wie sehr die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Islam die ganze theologische Stellung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen beeinflusst hat. Das Verhältnis des Christentums zum Islam wurde der Modellfall der theoretischen und praktischen Einstellung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen schlechthin. In der Auseinandersetzung mit dem Islam hat sich die Christenheit ihre Anschauungen, ihre Methoden, ihre theologischen Urteile und praktischen Folgerungen für die Behandlung von Fremdreigionen gebildet. Die Prägung durch diese einseitige Erfahrung war um so nachhaltiger und tiefgreifender, als diese Auseinandersetzung mit dem Islam über ein Jahrtausend dauerte.«⁷ Für diese Sicht sprechen gute Gründe, und doch muss sie ergänzt und dabei zugleich eingeschränkt werden. Die Besonderheit des Islam reicht noch erheblich über das hier Gesagte hinaus und hebt den Islam schließlich von allen anderen Religionen auch ab: Erstens ist der Islam die einzige nachchristliche Religion von weltgeschichtlicher Bedeutung; ja noch mehr: Schon von seinem Ursprung, dem Koran her nimmt der Islam Juden und Christen wahr, spricht sie an und widerstreitet ihnen schließlich. Zweitens galt der Islam auf christlicher Seite vom 7./8. Jahrhundert an, d.h. vor allem im Anschluss an Johannes von Damaskus, durch das Mittelalter hindurch weithin nicht einfach als eine Gemeinschaft von Ungläubigen, nicht als eine andere Religion, sondern aufgrund der beträchtlichen gemeinsamen Traditionsbestände als eine christliche Sekte, als »der das Volk in die Irre führende Wahn der Ismaeliten«⁸, als »Ausbund von Häresien«⁹. Drittens hat sich nur der Islam dem Christentum mit dem machtvollen Anspruch entgegengestellt, dass er Gottes endgültige Offenbarung mit universaler Verpflichtungskraft zu verkünden habe. Diese raum-zeitliche Strukturgleichheit im Ausgriff auf

⁷ Ernst Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Wiesbaden 1960, 441 (21).

⁸ *Johannes von Damaskus, Quelle der Erkenntnis*, in: *Johannes Damaskenos/Theodor Abū Qurra, Schriften zum Islam*, Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Gleis und Adel Theodor Khoury, Altenberge/Würzburg 1995, 75 (Liber de haeresibus c. 101; *Patrologia graeca* 94, 763 f). Vgl. noch bei *Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Tübingen ⁴1909, 529, die schon zur Licentiaten-Promotion verteidigte These: »Muhammedanismum rectius quam Manichaeismum sectam Christianum esse dixeris.«

⁹ *Hartmut Bobzin, »A Treasury of Heresies«*, Christian Polemics Against the Koran, in: *Stefan Wild* (Hg.), *The Qurʾān as Text*, Leiden 1996, 157-175.

die Menschen aller Welt und in der Vermittlung des ein für alle Mal letzten Wortes versetzt beide Religionen in eine Konkurrenz, wie sie die Religionsgeschichte sonst nicht mehr kennt.¹⁰

Doch trotz der Einmaligkeit dieses interreligiösen Verhältnisses wurden dabei Denkmuster geprägt, die die christliche Religionstheologie später insgesamt bestimmten. Deutlich ist dies schon erkennbar bei Thomas von Aquin, der die Muslime von Juden und irrgläubigen Christen abhebt und sie den Heiden zuordnet, denn wie diese stimmen sie »mit uns nicht in der Autorität irgendeiner Schrift überein, durch die sie überzeugt werden könnten, wie wir gegen die Juden mit dem Alten Testament, gegen die Häretiker mit dem Neuen diskutieren können. Jene aber nehmen keines von beiden an. Daher muss man auf die natürliche Vernunft zurückgreifen, der zuzustimmen alle gezwungen sind, die aber in theologischen Dingen nicht ausreicht«¹¹. Aufgrund solcher theologischer Einschätzung, aber auch der geschichtlichen Erfahrungen islamischer Expansion wurde diese eine Religion zum verwerflichsten Fall der Verweigerung gegenüber dem christlichen Glauben wie zu dessen gefährlichster Herausforderung. Von ihr zu lernen schien nur insofern gefordert zu sein, als »uns die gotteslästerlichen Reden der einzelnen Irrenden nicht so bekannt sind, dass wir dem, was sie sagen, die Argumente entnehmen könnten, um ihre Irrtümer zu zerstören«¹². In diesem Geist machte man sich mit theologischer Gelehrsamkeit daran, die »Summe der ganzen Häresie der Sarazenen« aufzudecken.¹³

Infolge der Aufklärung und der durch sie geleiteten Religionswissenschaften wurden die größten Verzechnungen der fremden Religionen zurückgenommen, so dass Raum entstand für gelassene Wahrnehmungen und aufgeschlossenerere Bewertungen. Diese Einstellungsveränderung ist Ergebnis eines langwierigen und tiefreichenden Lernprozesses. Dass die katholische Kirche an ihm ohne Zweifel teilgenommen hat, hat sie mit der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra aetate« (1965) bekundet. Hier liegt weit mehr

¹⁰ Vgl. *Hans Zirker*, *Christentum und Islam – Verwandtschaft und Konkurrenz*, Darmstadt²1992.

¹¹ *Summa contra gentiles* I, 2.

¹² Ebd.

¹³ »Summa totius haeresis Saracenorum« ist der Titel eines Hauptwerks des Abtes *Peter von Cluny* (Petrus Venerabilis), der auch die erste lateinische Koranübersetzung (1143) durch Robert von Ketton (Chester) veranlasste.

vor als eine religionswissenschaftlich sachgemäße Kenntnisnahme, nämlich ausdrücklicher Respekt: »Mit Wertschätzung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und für sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat ...« (*Nostra aetate* Nr. 3; DH 4197)¹⁴, die »mit uns den einzigen Gott anbeten« (*Lumen gentium* Nr. 16; DH 4160).

Der Weg von den über Jahrhunderte hinweg vorherrschenden Verwerfungen zu solcher Würdigung ist kaum fassbar. Noch heute löst diese Bewusstseinsveränderung trotz weitgehender kirchlicher Rezeption bei manchen Unmut aus.¹⁵ Theologisch aber ist nach wie vor kontrovers, was dieses Lernen für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens bedeutet und wie weit es reicht. Ist es mehr als die Bereitschaft, die Orientierungen und Werte der Anderen so weit anzuerkennen, als man sie mit den eigenen identifizieren kann? Ist es mehr als nur ein raffinierter Vorgang der Selbstbestätigung? Bevor wir uns weiter dem Islam widmen, müssen wir uns zunächst mit diesen grundsätzlichen Bedenken befassen.

2. Lernen oder Vereinnahmung?

Verdacht und Vorwurf, dass die Lernfähigkeit der Kirche tiefer verwurzelt sei als ihre Bereitschaft, den anderen Religionen aufgeschlossen zu begegnen, sind weit verbreitet. Dies bestätigt Kardinal Karl Lehmann in seinem Eröffnungsreferat bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 2002 unter der Überschrift: »Das Christentum – eine Religion unter anderen?« Im Rückblick auf das Zweite Vatikanische Konzil und dessen Rezeption sagte er: »Man hat diesen Aussagen [des Konzils zu den nichtchristlichen Religionen] vorgeworfen, man würde auf halbem Weg stehen bleiben. Man hat manchmal die Meinung vertreten, dass man die nichtchristlichen Religionen nur insoweit anerkenne, als sie sich christlich verstehen lassen. Man verwerfe sie nicht mehr, wie in vielen Strän-

¹⁴ *Heinrich Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von *Peter Hünermann*, Freiburg u.a. ³⁷1991 (in der Folge zit. als DH).

¹⁵ Vgl. das ebenso gegenüber dem Islam wie den christlichen Kirchen, vor allem der katholischen, polemische Werk von *Hans-Peter Raddatz*, *Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft*, München 2001.

gen der Tradition, aber man vereinnahme sie.«¹⁶ Bischof Lehmann weist im Folgenden diese Sicht zwar zurück, prüft dabei jedoch nicht die entsprechenden Texte.

Weiter geht Karl-Heinz Menke, Systematiker der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn. In einer auch schriftlich publizierten Vorlesung zu »Brennpunkten der Christologie«¹⁷, in der er die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre »Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche« (*Dominus Iesus*, 5. September 2000¹⁸) erläutert, stellt er fest: »Ausdrücklich wird in dem Schreiben aus Rom gesagt, dass wir etwas Neues über Christus erfahren können überall, wo Menschen die Wahrheit suchen. Ausdrücklich werden die großen nichtchristlichen Religionen als Traditionen gewürdigt, die sich nach der Wahrheit ausstrecken und deshalb etwas über Christus sagen können, was wir ohne sie nie erfahren würden.«¹⁹ Wenn dies zuträfe, könnten wir also nach einer offiziellen kirchlichen Erklärung mit der Möglichkeit rechnen, dass wir auch durch den Islam, gar den Koran in unserem gläubigen Verständnis Jesu über die christlichen Traditionen hinaus bereichert würden. Zweierlei gibt es dabei zu prüfen: Erstens, ob die römische Erklärung den nichtchristlichen Religionen eine solche Funktion einräumt; und zweitens, ob vom Islam her derart bereichernde Erkenntnisse zu gewinnen sind. Beide Fragen sind voneinander unabhängig.

Grundsätzlich hebt »Dominus Iesus« den »theologischen Glauben«, d.h. »die Annahme der durch den einen und dreifaltigen Gott geoffenbarten Wahrheit« ab von »der inneren Überzeugung in den anderen Religionen«, von »religiöser Erfahrung also, die noch auf der Suche nach der absoluten Wahrheit ist und der die Zustimmung zum sich offenbarenden Gott fehlt« (Nr. I.7). Zwischen dem einen

¹⁶ Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive, II (zit. nach dem im Internet verbreiteten Text, zugänglich über www.kath.de/bistum/mainz/bischof/Lehmext.htm).

¹⁷ Veröffentlicht in: Impulse (Hauptabteilung Schule und Hochschule des Erzbistums Köln) Nr. 58, 2. Quartal 2001, 2-7 (im Internet unter www.erzbistum-koeln.de/opencms/opencms/bildung/religionspaedagogik/Unterrichtshilfen/ImpulseHefte/2001/01Heft2/01imp2S2.pdf).

¹⁸ Neben der Veröffentlichung durch das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148) verfügbar im Internet z.B. unter www.kna.de/produkte/sonderhefte/dominusjesus.html.

¹⁹ *Karl-Heinz Menke*, Brennpunkte der Christologie (s. Anm. 17), 6.

und dem anderen besteht also eine wesentliche Differenz. Auf dieser Ebene kann den nichtchristlichen Religionen nichts eigen sein, das von ihnen noch zu lernen wäre.

Was also ist gemeint, wenn diese Erklärung von einer »wechselseitigen Bereicherung« im interreligiösen Dialog spricht (Einleitung, Nr. 2)? Erstens ist in diesem Dokument die Rede vom »Reichtum ihrer [der Völker] Spiritualität«, der »in den Religionen ihren vorzüglichen und wesentlichen Ausdruck findet« – freilich mit dem unmittelbaren Zusatz »auch wenn sie ›Lücken, Unzulänglichkeiten und Irrtümer‹ enthalten« (Nr. I.8, mit einem Zitat aus der Enzyklika von *Johannes Paul II.* »Redemptoris missio« Nr. 55). Zweitens wird hier auf die »heiligen Bücher anderer Religionen« verwiesen, die »vom Mysterium Christi jene Elemente des Guten und der Gnade [erhalten], die in ihnen vorhanden sind« (Nr. I.8). Doch weder der Erklärung »Dominus Iesus« noch den Konzilstexten kann man entnehmen, dass den nichtchristlichen Religionen von diesem Mysterium etwas anvertraut wäre, das nicht auch der Kirche zugekommen ist. Im Gegenteil wird den Nichtchristen bescheinigt, dass sie »objektiv in einer schwer defizitären Situation« sind, während Christen »in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen« (*Dominus Iesus* Nr. VI.22, mit Berufung auf die Enzyklika *Pius' XII.* »Mystici corporis«). Dem entspricht auch die immer wieder zitierte Aussage des Zweiten Vatikanums, nach der die nichtchristlichen Religionen »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet«, während der Kirche die Aufgabe zukommt, Jesus Christus zu verkünden, »in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden« (*Nostra aetate* Nr. 2; DH 4196).

So gewinnen Christen aus interreligiösem Lernen inhaltlich anscheinend nicht mehr als eine »Beziehung der gegenseitigen Kenntnis« (*Dominus Iesus* Nr. I.2). Zwar verweist dieses Dokument daneben auch noch auf »eine Haltung des Verständnisses«, auf »Gehorsam gegenüber der Wahrheit« und »Respekt vor der Freiheit«, aber das sind formale Prinzipien des Dialogs. Alles in allem wird hier unser Thema also nur in Selbstverständlichem berührt: Glauben und Spiritualität der anderen Religionen kann man notwendigerweise nur von diesen selbst her erfahren. Die weit brisantere Frage, ob Christen auch für ihren Glauben und über ihn von den anderen lernen könnten, was ihnen ansonsten nicht gleicherweise einsichtig würde, wird

hier nicht angesprochen.²⁰ Der Islam gibt uns den trefflichsten Fall, dieses Problem weiter zu erörtern.

3. Christliches Lernfeld »Islam«

Lange hielt man in der westlichen Islamwissenschaft Muhammad für einen unoriginellen Propheten, abhängig von jüdischen und christlichen Traditionen, war dabei aber so schlecht informiert, dass sein Werk, der Koran, durch und durch »die sehr mangelhaften und lückenhaften Kenntnisse«²¹ zu verraten und »eine armselige Nivellierung«²² der biblischen Heilsgeschichte zu bieten schien. Unter dieser Voraussetzung lag es selbstverständlich auch für die christliche Theologie nicht nahe, ihre Sicht des Islam als einer Versammlung von Irrtümern und Missverständnissen zu korrigieren. Der geschichtlich späteren Religion konnte man keine eigene Bedeutung zuerkennen, in ihr nicht mehr sehen als eine defizitäre Imitation und Verfälschung des eigenen Glaubens, vermengt mit Elementen arabischen Heidentums.

In der Islamwissenschaft haben sich die Einschätzungen hinsichtlich der Originalität Muhammads – oder mit Rücksicht auf das Selbstverständnis des Islam, besser gesagt: des Koran – inzwischen weithin beträchtlich geändert.²³ Nur wenig ist davon jedoch in der Theologie rezipiert. Das Zweite Vatikanische Konzil erklärte seine

²⁰ Vgl. darüber hinaus *Hans Zirker*, Interreligiöses Lernen aus der Sicht katholischer Kirche und Theologie, in: *Folkert Rickers/Eckart Gottwald* (Hg.), Vom religiösen zum interreligiösen Lernen. Wie Angehörige verschiedener Konfessionen lernen. Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Verständigung, Neukirchen-Vluyn 1998, 51-69.

²¹ *Wilhelm Rudolph*, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum, Stuttgart 1922, 5.

²² *Rudi Paret*, Mohammed und der Koran, Stuttgart ⁶1985 (1957), 100.

²³ Nachdrücklich votierte für eine Neubewertung schon *Johann Fück*, Die Originalität des arabischen Propheten (1936), in: *Rudi Paret* (Hg.), Der Koran, Darmstadt 1975, 167-182; vgl. darüber hinaus aus der Vielfalt der Studien neueren Datums z.B. *Angelika Neuwirth*, Der historische Muhammed im Spiegel des Koran – Prophetentypus zwischen Seher und Dichter?, in: *Wolfgang Zwickel* (Hg.), Biblische Welten, Freiburg/Schweiz/Göttingen 1993, 83-108. Für die Einschätzung des Koran in heutiger Islamwissenschaft besonders aufschlussreiche Belege bietet die auf fünf Bände konzipierte Encyclopaedia of the Qurʾān, hg. von *Jane Dammen McAuliffe*, Leiden u.a. 2001 ff.

Hochachtung gegenüber den Muslimen, nicht aber gegenüber Muhammad, dem Koran, dem Islam – diese drei Größen werden schlicht nicht erwähnt.²⁴ An die Stelle früherer Diskriminierungen ist verlegene Zurückhaltung getreten. Dies wirkt sich in der Theologie wie im allgemeinen kirchlichen Bewusstsein aus.²⁵

Ein wesentlich anderes Verhältnis zum Islam kann sich ergeben, wenn man ihn nicht als bloß nachfolgende (und dann schlecht folgende) Religion sieht, aber auch nicht nur (in rein synchroner Beurteilung der interreligiösen Beziehung) als eine Religion, deren Glauben in vielem mit dem biblischen übereinstimmt und über Zeugnisse beeindruckender Spiritualität verfügt, sondern als eine eigenständige Religion in der Wirkungsgeschichte von Judentum und Christentum. Die Unterschiede, Gegensätze und Einreden müssen dann nicht einfach auf mangelnden Informationen, Missverständnissen oder sonstigen Defiziten beruhen, sondern können aus Erfahrungen hervorgegangen sein, die zu einer neuen und souveränen Verarbeitung dessen drängten, was vorausging, auf eine »relecture« jüdischer und christlicher Überlieferungen also unter veränderten Bedingungen und Absichten.²⁶

Diese Betrachtungsweise entspricht nicht in allem dem Selbstverständnis des Islam. Auch ist bei einer solchen Würdigung der anderen Religion noch nichts über die Legitimität und den Wert ihrer einzelnen Momente theologisch ausgemacht, aber das interreligiöse Lernfeld ist in den Blick gerückt. Das Christentum ist um seiner Identität willen gehalten, sich darauf einzulassen. (Ähnlich könnte

²⁴ Vgl. *Hans Zirker*, Christentum und Islam (s. Anm. 10), 38-54: Bedeutung und Grenzen der Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen.

²⁵ Bezeichnenderweise sind in den großen theologischen Lexika die Artikel zu Islam, Koran, Muhammad usw. fast ausschließlich auf religionswissenschaftliche Informationen hin angelegt und demgemäß zumeist Islamwissenschaftlern überlassen. Im Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 5, 628-630 beschränkt sich der Abschnitt »XI. Islam und Christentum« (*Johan Bouman*, ev. Theologe) ganz auf das Verhältnis des Islam zum Christentum, als ob es die umgekehrte Beziehung des Christentums zum Islam nicht gäbe.

²⁶ Der Begriff »relecture« wird ansonsten (in verschiedenen Bedeutungsvarianten) zur Beschreibung innerbiblischer Traditionsverhältnisse benutzt. Bei der vorliegenden Übertragung auf interreligiöse Beziehungen meint er – ohne weitere terminologische Präzisierung – die positive Aufnahme und kritische Neuinterpretation vorgegebener Überlieferungen.

sich eine wirkungsgeschichtliche Beurteilung des Christentums durch das Judentum nahe legen; doch darüber hat dieses zu befinden.)

3.1. Geschichtliche Erfahrungen

3.1.1. Der Fortgang der Religionsgeschichte und die Partikularität des Christentums

Allein dadurch, dass Muhammad als Prophet auftrat, um mit dem Koran Gottes Wort authentisch zu verkünden, traf er schon den Nerv des Christentums, das sich doch selbst schon mit der Verkündigung der unüberbietbaren Offenbarung Gottes beauftragt sah. Der Islam steht der heilsgeschichtlichen Orientierung des Christentums entgegen und führt aller Welt vor Augen, dass »die Religionsgeschichte nach Christus weitergeht, und zwar in einer sehr dynamischen und bewegten Weise«²⁷. Solange man meinte, dass man die Ausbreitung dieser nachchristlichen Religion vor allem auf den brutalen Durchsetzungswillen der Muslime und deren kriegerische Überlegenheit zurückführen könne, konnte man den Fortgang der Religionsgeschichte theoretisch leicht verarbeiten. Doch in dem Maß, in dem sich derartige Erklärungsmuster als unzulänglich und unverantwortlich herausstellten (da zum einen die Regionen islamischen Glaubens weit über die Grenzen der militärischen Eroberungen des Islam hinausgehen, zum anderen die Gründe der Anerkennung des Islam sich von Anfang an nicht auf Angstfaktoren reduzieren lassen, sondern Befreiungserfahrungen einschließen²⁸), wurde das christliche Selbstbewusstsein betroffen. Weit provozierender als die übrigen Religionen belegt der Islam den Tatbestand, »daß offensichtlich die christliche Kirche in ihrer heutigen Form den Anspruch, die absolute Religion darzustellen, bislang noch nicht eingelöst hat, das heißt, daß sie ihre volle Universalität und Katholizität noch nicht erreicht hat, eine Feststellung, die den Anstoß zu einer nützlichen Selbstbesinnung geben könnte«²⁹. Denn wie soll man erklären, dass die Verkündigung an alle Welt, die Mitteilung »der Wahrheit«, letztlich Gottes Offenbarung augenscheinlich nicht die Kraft hat, alle gutwilligen

²⁷ Ernst Benz, *Ideen* (s. Anm. 7), 472 (52).

²⁸ Vgl. Hartmut Bobzin, Art. Islam. II. Islam und Christentum. II/1. 7.–19. Jahrhundert, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 16, 336-349, hier 339.

²⁹ Ebd.

und aufgeschlossenen Menschen zur Zustimmung zu bewegen und ihnen ein für alle Mal zu genügen; dass im Gegenteil mit hoher Wahrscheinlichkeit das Christentum auf unabsehbare Zeit hin eine Religion unter Religionen sein wird? Auch wenn man dies in pragmatischer Sicht gelassen hinnehmen kann, da zum einen bei religiösen Überzeugungen unübersehbar geschichtliche, kulturelle und persönlich-biographische Momente eine große Rolle spielen und andererseits der friedfertige Umgang miteinander von der religiösen Pluralität nicht betroffen sein muss, so wiegt das Problem in der theologischen Reflexion des christlichen Selbstverständnisses doch viel schwerer.

Die »pluralistische Religionstheologie« versucht einen radikalen Ausweg einzuschlagen, indem sie den universal verpflichtenden Geltungsanspruch des Christentums aufgibt und etwa im Blick auf den Islam dem Koran prinzipiell gleiche Geltung und gleichen Rang nicht nur wie der Bibel, sondern – bei interreligiös angemessenem Vergleich – wie Jesus Christus zuspricht. Es ist nicht ersichtlich, woher christliche Theologie die Kriterien für ein derart weit reichendes Urteil nehmen könnte und wie sich dieses mit dem ausdrücklichen Widerspruch des Koran gegen christliche Glaubenselemente vertragen sollte.

Älter ist die andere Strategie, die die Rolle und Funktion des Islam dadurch in das eigene heilsgeschichtliche Denken einzufügen versucht, dass sie ihn als eine ihrem Wesen nach »vorchristliche« Religion bewertet, den Koran – in Analogie zur Tora – als eine Hinführung zum reicheren christlichen Glauben, als »praeparatio evangelica«.³⁰ »Somit könnte Muhammad mit den Propheten verglichen werden, die in der Zeit vor Christus (in seinem Fall: vor dem Christus des christlichen Glaubens) ihre Botschaft verkündet haben und auf ihre unvollkommene Weise auf Christus hinweisen und teilweise

³⁰ Zur Verbreitung dieser Sicht vgl. etwa aus dem 19. Jahrhundert *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: *ders.*, Sämtliche Werke, hg. von *Hermann Glockner*, Bd. 11, Stuttgart-Bad Cannstatt ⁴1961, 453-459, hier 459; *Johann Adam Möhler*, Ueber das Verhältniß des Islam zum Evangelium, in: *ders.*, Gesammelte Schriften und Aufsätze, hg. von *Joh. Jos. Ignaz Döllinger*, Bd. 1, Regensburg 1839, 348-402, hier 386; aus dem 20. Jahrhundert *Giulio Basetti-Sani*, Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano, Palermo 1989, 212; *Raymund Schwager*, Offenbarung als dramatische Konfrontation, in: *ders.* (Hg.), *Christus allein?* (s. Anm. 3), 95-106, hier 104; s. auch das folgende Zitat.

zu ihm führen.«³¹ Doch auch damit wird man dem geschichtlichen, nämlich nachchristlichen Ort und dem theologischen Gehalt des Koran nicht gerecht; denn so wird vernachlässigt, dass dieser sich selbst ausdrücklich als Kritik des Christentums versteht.

Das geschichtliche Selbstverständnis des christlichen Glaubens einerseits und die faktische Religionsgeschichte andererseits stehen also – am deutlichsten durch den Islam – zueinander im Widerspruch. Wie man diese Einsicht theologisch einigermaßen zufriedenstellend verarbeiten soll, ist derzeit nicht abzusehen. Alle Ansätze dazu führen in erhebliche theologische Kontroversen. Vielleicht wird das interreligiöse Lernen auf Dauer zu einer Bescheidenheit führen, bei der nicht nur der Begriff der »Absolutheit des Christentums« fragwürdig wird³², sondern jede selbstsichere Bestimmung des eigenen Ranges gegenüber dem der anderen Religionen.

3.1.2. Zerrüttungen unter den »Leuten der Schrift«

Es gehört zur besonderen theologischen Bedeutung des Islam, dass er vom Koran her bereits die Uneinigkeit von Juden und Christen wahrnimmt, vor allem aber offensichtlich die christologischen Streitigkeiten der frühen Kirchengeschichte und deren Folgen. Dies führt zum fundamentalen Vorwurf gegenüber den »Leuten der Schrift«, dass sie ihre Bestimmung verfehlt und sich das Gericht zugezogen haben:

Die Juden sagen:

»Die Christen haben keinen Boden unter den Füßen«,
und die Christen sagen:

»Die Juden haben keinen Boden unter den Füßen.«

Dabei tragen sie doch die Schrift vor. So wie sie, reden die, die nicht Bescheid wissen. Gott wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen über das entscheiden, worin sie stets uneins gewesen sind. (2,113)

³¹ *Adel Theodor Khoury*, *Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen*, Darmstadt 2001, 43.

³² Vgl. den Vorbehalt von Kardinal *Karl Lehmann*, »dass der Begriff ›Absolutheitsanspruch des Christentums‹, der zunächst so unschuldig und durchaus brauchbar klingt, letztlich unzureichend ist und die bestehende Aufgabe einer Theologie der Religionen eher verstellt.« (Das Christentum – eine Religion unter anderen? [s. Anm. 15], IV; hier auch Verweis auf relevante Literatur). Demgegenüber betont die Erklärung der Glaubenskongregation »Dominus Iesus« uneingeschränkt die Gültigkeit des Begriffs (Nr. 15).

Die Religion bei Gott ist der Islam – die Gottergebenheit –. Die, denen die Schrift gegeben worden ist, sind erst uneins geworden, nachdem das Wissen zu ihnen gekommen war, in gegenseitiger Gewalttat. (3,19)

Wonach fragen sie einander?

Nach der mächtigen Geschichte, über die sie uneins sind.

Nein, sie werden erfahren!

Noch einmal:

Nein, sie werden erfahren! (78,1-5)

Von denen, die sagen:

»Wir sind Christen«,

haben wir ihre Verpflichtung entgegengenommen. Da haben sie einen Teil dessen vergessen, woran sie gemahnt worden waren. Da haben wir unter ihnen Feindschaft und Hass erregt bis zum Tag der Auferstehung. Gott wird ihnen kundtun, was sie stets gemacht haben. (5,14)

Dies sind nur einige ausgewählte Stellen. Den hier bezeugten Erfahrungen gegenüber weckt der Koran die Zuversicht, dass mit seiner Verkündigung eine heilvolle Gegengeschichte begründet würde:

So haben wir euch zu einer Gemeinschaft der Mitte gemacht, damit ihr Zeugen seid über die Menschen und der Gesandte Zeuge über euch. (2,143)

Freilich hat die islamische Welt in ihrer Geschichte vergleichbare Uneinigkeiten erfahren müssen, wenn auch aus anderen Gründen (kaum aus dogmatischen, umso mehr aber aus politisch-institutionellen). Doch die Feststellung, »dem Islam erging es letztlich auch nicht besser«, mindert nicht die Bedeutung seiner Ursprungsgeschichte für das Selbstverständnis des Christentums. Das gemeinsame Geschick nährt vielmehr den Verdacht, dass sich ein religiöser Glaube, der hohe Einheitserwartungen weckt und ungeduldig auf deren Erfüllung drängt, gar in universalen Ausmaßen, seiner Intention entgegen destruktive Tendenzen fördert. Einen so weit reichenden Argwohn hegt der Koran selbstverständlich noch nicht; sein Vorwurf richtet sich gegen die ihm vor Augen liegenden Verhältnisse.

3.1.3. Die mangelnde Mitteilbarkeit des christlichen Dogmas

Hinter den Zerwürfnissen der »Leute der Schrift« sieht der Koran, sachlich zutreffend, nicht einen allgemein menschlichen Hang zur Unverträglichkeit, sondern in erster Linie deren Unfähigkeit, sich friedfertig über Jesus Christus zu verständigen und ihren Glauben

auf Zustimmung hin einleuchtend mitzuteilen. Der für den Koran nahe liegende Erfahrungshintergrund ist (wenn auch nur über die Auswirkungen wahrgenommen) die frühe Kirchen- und besonders Dogmengeschichte. Im unmittelbaren Kontext, in dem der Koran sagt, dass Gott Jesus und Maria den Menschen zu einem »Zeichen« gemacht hat (23,50), lesen wir:

Doch sie spalteten sich untereinander in ihrer Sache nach Schriften, jede Partei erfreut über das, was sie hat. (23,53)

Bei diesen »Schriften«, an denen sich die Uneinigkeit manifestiert, kann man ebenso an die zwischen Juden und Christen unterschiedlichen biblischen Bücher denken wie vor allem an die fundamentalen Bekenntnistexte, mit denen sich die Christen selbst gegeneinander stellten. Auf jeden Fall bezieht der Koran den Widerstreit in häufiger Wiederholung und Variation auf die Christologie:

Wir machten sie (Maria) und ihren Sohn zu einem Zeichen für alle Welt.

»Diese eure Gemeinschaft ist eine einzige Gemeinschaft und ich bin euer Herr. So dient mir!«

Sie aber spalteten sich untereinander in ihrer Sache. (21,91-93)

Die über ihn (Jesus) uneins sind, sind über ihn im Zweifel. Sie wissen über ihn nichts, vermuten nur. (4,157)

Das christliche Dogma war nicht in der Lage, Juden und Christen oder auch nur die Christen untereinander in Gemeinschaft zusammenzuhalten. Die scharfen Urteile des Koran beruhen auf Erfahrungen, wie sie schon längst vor ihm in der antiken Welt bezeugt wurden. »Die doktrinaire Zerstrittenheit gehörte zum Erscheinungsbild des Christentums und fiel schon im 2. Jahrhundert nachteilig auf.«³³ Nur wenn die christliche Theologie den geschichtlichen Ursprung des Islam vor diesem Hintergrund begreift, wird sie die Absage des Koran an die Christologie der frühen Konzilien angemessen verstehen und die religionsgeschichtliche Konsequenz des eigenen Dogmas erkennen. Gewiss kann das Christentum die Ausformulierung seines Glaubens nicht zurückdrehen, um sich am Koran zu korrigieren; es kann nicht die zentrale Bedeutung, die es dem trinitarischen Dogma zuerkannt hat, widerrufen; aber es kann sich, gerade im Blick auf den Islam, der ambivalenten Entstehungs- und Durchsetzungsgeschichte des Dogmas bewusst bleiben und seine kommunikativen Grenzen bedenken.

³³ Norbert Brox, Art. Häresie, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 13, 248-297, hier 271.

Es gibt keine Religion, die ihr Bekenntnis derart spekulativ in äußerst differenzierter Terminologie entfaltet, satzhaft fixiert, mit staatlicher (kaiserlicher) Gewalt durchgesetzt, mit rechtlichen Sanktionen geschützt und durch die Einbettung in den Gottesdienst sakralisiert hat, wie das kirchlich verfasste Christentum. Dies hatte nicht die beabsichtigte christliche Einheit zur Folge, sondern vertiefte die Gräben bis hin zum Kommunikationsabbruch und zur Kirchentrennung. Deshalb ist es auch nicht nur Ausdruck von mangelndem Verständnis, wenn der Koran und mit ihm der Islam bis heute den Christen entgegenruft:

Ihr Leute der Schrift, geht in eurer Religion nicht zu weit und sagt über Gott nur die Wahrheit! ... Sagt nicht »drei«! Hört auf! Das ist besser für euch. Gott ist ein einziger Gott. (4,171)³⁴

Schon über die innerchristlichen Auseinandersetzungen des 3./4. Jahrhunderts lesen wir im kirchengeschichtlichen Lehrbuch: »Diejenigen Theologen, die damit begannen, ... von einer Dreiheit (trinitas) in Gott zu sprechen (wie Tertullian, Novatian, Hippolyt), stießen auf den erbitterten Widerstand der vielen einfachen Gläubigen, die ihnen eine Zwei- bzw. Drei-Götter-Lehre vorwarfen«³⁵, so dass es »zu dogmatischen und kirchenpolitischen Kontroversen von bis dahin nicht dagewesener Dimension und mit verheerenden Folgen für die Einheit und den Frieden der Christen untereinander«³⁶ kam. Die Stimme dieser »einfachen Gläubigen« sollte innerkirchlich zum Schweigen gebracht werden. Der Koran tritt also (auch wenn ihm diese geschichtlichen Verhältnisse im Einzelnen nicht präsent sind) in großem Abstand noch für die ein, die Jahrhunderte zuvor kirchenpolitisch majorisiert und staatspolitisch verdrängt worden sind, obwohl sie ihr Bekenntnis nur in der Nähe der biblischen Sprache belassen und vor dem Streit spekulativer Ausdifferenzierungen bewahren wollten.

³⁴ Vgl. Hans Zirker, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 186-203: »Sagt nicht: Drei!« (Sure 4,171) – Zur Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam.

³⁵ Norbert Brox, Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf 1983, 172.

³⁶ Ebd. 175. – Vgl. das Urteil des heutigen muslimischen Theologen *Yūsuf al-Qarḍāwī* (der sich mit Extremismen auch im eigenen Lager auseinandersetzt, dabei selbst zu den »Fundamentalisten« gezählt wird): »Das Christentum zeigt am meisten Übertreibung im Dogma und in der Praxis unter allen übrigen Religionsgemeinschaften.« (in: *aṣ-ṣaḥwa al-islāmīya bain al-ḡuḥūd wa-t-taṭarruf* [Das islamische Erwachen zwischen Unglauben und Extremismus], Kairo 1412/1992, 30).

Hinzu kommt, dass der Islam wie das Judentum seinen Glauben in einer Intensität auf das rechte Handeln bezieht, wie sie dem Christentum in seiner kirchlichen Verfassung mit Lehramt und Dogma fremd ist. Umgekehrt können konfessionelle Differenzen in Judentum und Islam nie derart ruinöse Folgen zeitigen wie im Christentum. Auch in dieser Hinsicht ist die Bedeutung der nachchristlichen Religion nicht dieselbe wie die der vorchristlichen: Der Islam mahnt angesichts christlicher Realität.

Falls die christliche Theologie ihren eigenen Weg nicht nach dem schlichten Muster eines geistesgeschichtlichen Fortschritts und die spätere Religion nach den entgegengesetzten Klischees von Abfall, Unverständnis und Niedergang beurteilen will, muss sie ihre Kirchen- und Dogmengeschichte auch aus dem Blickwinkel des Islam begreifen. Dies schließt die Aufgabe ein – gerade auch an den Stellen, an denen der Gegensatz offen zutage liegt –, nach den Ansätzen möglicher Vermittlung Ausschau zu halten, nicht nur um der interreligiösen Verständigung, sondern auch um des eigenen Glaubensverständnisses willen. So kann es sich etwa für die christliche Theologie als Gewinn erweisen, wenn sie sich auf die Einreden des Islam gegen die Trinitätslehre verständnisvoll einlässt, statt sie als theologisch belanglos abzutun. Die kritischen Momente des christlichen Glaubens gegenüber einem undifferenzierten Monotheismus werden dadurch nicht gemindert.³⁷

3.2. Transformationen jüdischer und christlicher Überlieferung

Solange man den Koran unter der Vorgabe liest, dass er dort, wo er jüdische und christliche Motive aufgreift, auch den vorausgehenden Traditionen entsprechen müsste, und man ihm jede Abweichung als Fehler ankreidet, verbaut man sich die Möglichkeit, ihn als ein eigenständiges Werk in der biblischen Wirkungsgeschichte zu erkennen. So aber wirft er auf die biblischen Texte ein neues Licht, verstärkt vielleicht deren Bedeutungen, verschärft die Aufmerksamkeit, weist Alternativen auf und weckt Fragen, schafft jedenfalls Spielräume einer beziehungsreicheren Lektüre, bei der es nicht immer um »wahr« oder »falsch« geht, sondern auch um wechselnde Perspekti-

³⁷ Vgl. *Hans Zirker*, Monotheismus gegen Trinität? Konfrontation und Verständigungsansätze am Beispiel des Islam, in: *Glaube und Lernen* 17/1 (2002), 55-67.

ven und verschiedene, je für sich achtenswerte Sinnkonstruktionen.³⁸ Wenn wir uns bemühen, das symbolische Inventar der Anderen zu verstehen, löst es in uns Vorgänge aus, die wir nicht absehen können, die weder dogmatisch noch wissenschaftlich reglementierbar sind, aber auch nicht individuell beliebig, denn wir leben als Einzelne in kulturellen Räumen mit Assimilations- und Abstoßungstendenzen. Doch diese sind nicht ein für allemal stabil, lassen sich nicht von vornherein nach eindeutigen, allzeit unveränderlichen Kriterien beurteilen, sondern werden gerade durch unsere Wahrnehmungs- und Lernbereitschaft beeinflusst. Wer für alle Zeit ein Set unverzichtbarer Kriterien zusammenstellen will, der wird dem einen zu wenig, dem anderen zu viel vorgeben und dabei weder der Gegenwart noch der Zukunft gerecht werden. Nicht große Religionstheologie ist hier gefordert, sondern hinzuhören und hinzuschauen auf Texte, Bilder, Handlungen, Lebensstile usw. Der Theologie (vor allem der Fundamentaltheologie) ist dabei in erster Linie aufgegeben, diese Situation hermeneutisch zu klären, dies heißt, auch die Legitimität solchen Lernens zu begründen.

Einige kleine Beispiele von unterschiedlichem theologischem Gewicht mögen diese christlich-islamischen Beziehungen veranschaulichen. Wird etwa in der Bibel der Mensch Gott »ähnlich« erschaffen, »nach Gottes Bild« (Gen 1,26 f.), so im Koran als Gottes »Statthalter« (2,30). Gemeinsam ist das Element der Teilhabe des Menschen an Gottes fürsorglicher Herrschaft, unterschiedlich dagegen das Maß der Nähe. – Während nach der biblischen Schöpfungsgeschichte Gott am siebten Tag »ruhte« (Gen 2,2), nachdem er am sechsten den Menschen zur Herrschaft über die Erde eingesetzt hat, heißt es im Koran, vielleicht absichtlich der Bibel entgegen, dass Gott sich am Ende der urzeitlichen Schöpfungstage als Herrscher »auf den Thron setzte« (7,54 u.ö.), um weiterhin ungemindert machtvoll zu wirken und alles zu bestimmen: »Jeden Tag hat er zu schaffen« (55,29). Zwar finden wir auch in der Bibel (etwa in Ps 104) den Glauben an das ständige Schaffen Gottes und die völlige Angewiesenheit der Geschöpfe auf ihren Herrn; aber die eine und die andere Sicht haben hier verschiedene literarische Orte und damit auch unterschiedlichen Stellenwert. – In der biblischen Sündenfall-Erzählung wendet sich die Schlange zunächst an Eva, damit diese Adam verführe, Gottes Gebot zu übertreten (Gen 3,1-6), folgenreich

³⁸ Vgl. *Hans Zirker*, *Koran – Zugänge und Lesarten*, Wiesbaden 1999, 189 f.: Kontextuelle Lektüre.

für die traditionell christliche Bewertung der Frau; im Koran dagegen wendet sich Satan (also nicht wie in der Bibel eine tierische Symbolgestalt des Bösen) unmittelbar und undifferenziert an beide, Mann und Frau, die gleicherweise beide gegen Gottes Verfügung verstoßen (7,20-22). So fügt sich die eine Komposition zur anderen, ohne dass man sie in jedem Fall gegeneinander ausspielen müsste. Sie haben jeweils für sich ihren eigenen Sinngehalt, profilieren und begrenzen sich aber auch wechselseitig.

Besonders deutlich sind die interreligiösen Konsequenzen bei den unterschiedlichen Konzeptionen Abrahams. Einerseits greift der Koran Elemente der biblischen und außerbiblisch-jüdischen Überlieferungen auf, hebt sich andererseits aber auch deutlich von diesen ab.³⁹ Die auffälligste Differenz ergibt sich durch die Anbindung Abrahams an Mekka, die Kennzeichnung dieses Ortes als »Abrahams Stätte« (2,125; 3,97), die damit verbundene Neubewertung Ismaels, der an der Errichtung des Heiligtums mitgewirkt (2,125.127) und nach der im Islam vorherrschenden Ansicht bei der Prüfung Abrahams die Rolle eingenommen hat, die in der Bibel Isaak zukommt (37,102-111)⁴⁰, und schließlich durch die Bezeichnung der an Mekka

³⁹ Einen guten Überblick gibt *Karl-Josef Kuschel*, *Streit um Abraham. Was Juden, Moslems und Christen trennt – und was sie eint*, München 1994, zum Islam bes. 168-212; Vorträge aus der Sicht verschiedener Disziplinen (von der Altorientalistik über die Bibelwissenschaften bis zur Islamwissenschaft, gar zur Philosophie) sind versammelt in: *Reinhard G. Kratz/Tilman Nagel* (Hg.), »Abraham, unser Vater«. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003. Zur begrenzten Bedeutung der Berufung auf Abraham für die interreligiöse Verständigung vgl. *Hans Zirker*, Anmerkungen zum »Dialog der abrahamischen Religionen«, in: *Moslemische Revue* 22/3 (2001), 130-142 (in geringfügiger Änderung zugänglich über die »Digitale Bibliothek Essen«: <http://miless.uni-essen.de>).

⁴⁰ Zu den unterschiedlichen Auffassungen islamischer Kommentatoren vgl. den Exkurs bei *Adel Theodor Khoury*, *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, 11, Gütersloh 2000, 60 f.: Wer sollte geopfert werden: Isaak oder Ismael? – Theologisch ist diese Frage für den Islam unerheblich, denn er legt nicht, wie man gelegentlich von jüdischer Seite hören kann, einen »Bypass« zur biblischen Verheißungslinie, die über Isaak zu Israel führt. – Zu verschiedenen Beurteilungen Ismaels in der Bibel und darüber hinausreichenden Traditionen vgl. *Thomas Naumann*, *Studien zu einem biblischen Konzept der Selbstwahrnehmung Israels im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams*, Göttingen/Fribourg 1999; *ders.*, Ismael – Abrahams verlorener Sohn, in: *Rudolph Weth* (Hg.), *Bekenntnis zu*

orientierten Gläubigen als »Abrahams Religionsgemeinschaft« (2,130 u.ö.). Wer die biblischen Geschichten um Abraham historisierend normativ nimmt, kann in diesen Partien des Koran nicht mehr erkennen als illegitime Aneignungen und tendenziöse Verfälschungen. Eine derart eng abweisende Interpretation liegt zunächst jüdischem Denken näher als christlichem, das sich auf seine Weise Abraham ebenfalls adaptierte und damit den Vorwurf der Enteignung jüdischer Glaubensüberlieferungen auf sich zog.⁴¹ Doch brachte christliche Theologie deshalb noch kein größeres Verständnis für die *relecture* biblischer Traditionen durch den Islam auf, sondern hielt diese als nachchristliche Abweichungen auch schlicht für abwegig. Wer die Erzählungen um Abraham dagegen in ihrer literarischen Sinnhaftigkeit begreift, die von historischen Tatbeständen unabhängig ist, wird die Neukompositionen nach der ihnen eigenen Bedeutung würdigen können (zumal die Sicht Abrahams auch schon in den jüdischen – biblischen und nachbiblischen – Traditionen variiert⁴²).

Indem der Koran neben die bibelgemäße Berufung auf die »Väter Abraham, Isaak und Jakob« (12,38) gleichrangig die andere auf die »Väter Abraham, Ismael und Isaak« (2,133) stellt, sich darüber hinaus aber auch undifferenziert auf die große Liste von Abraham, Ismael, Isaak, Jakob, »die Stämme«, Mose, Jesus und »die Propheten« überhaupt bezieht (2,136), bekundet er sein eigenes Verständnis von Offenbarung. Ihm geht es bei allen Propheten gleicherweise um die Verkündigung der einen universal gültigen Religion: »Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied.« (2,136). So steht Abraham nicht wie in biblischer Sicht am Beginn eines heilsgeschichtlichen Weges; er eröffnet trotz seiner grundlegenden Bedeutung für Mekka und die Araber keine ethnische Erwählungsgeschichte; er ist für den Islam auch nicht, wie man oft liest und hört, der »erste Muslim«, sondern der herausragende Repräsentant der Religion schlechthin, wie sie nach dem Koran jedem Menschen eingestiftet ist, »gemäß der Natur, in der Gott die Menschen erschaffen hat« (30,30).

dem *einen* Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen 1999, 70-89.

⁴¹ Zu den christlichen Interpretationen Abrahams vgl. *Karl-Josef Kuschel*, Streit um Abraham (s. Anm. 39), 99-167.

⁴² Vgl. ebd. 26-98.

Der Koran versucht also das für jüdische und christliche Theologie je eigene Problem der Universalität des Heils angesichts der partikularen Religionen und ihrer Geschichten erst gar nicht aufkommen zu lassen, indem er die Zuwendung Gottes zu den Menschen und deren »Gottergebenheit« (d.h. »Islam«) unüberbietbar in der Schöpfung selbst verankert. »Abraham war weder Jude noch Christ, sondern ein aus innerstem Wesen Glaubender, gottergeben – Muslim –. Er gehörte nicht zu denen, die (Gott) Partner begeben.« (3,67). Nach islamischem Glauben führt also keine Heilsgeschichte den Menschen über den Rang der »anima naturaliter islamica« hinaus.⁴³ Gewiss ist auch damit die Differenz anthropologisch-fundamentaler Religion einerseits und konkreter, geschichtlich und kulturell gesonderter Religion andererseits nicht aufgehoben; die Vermittlungsschwierigkeiten liegen auch hier auf der Hand. Doch macht das islamische Religions- und Geschichtsverständnis in seiner als Korrektur intendierten Einfachheit auf heikle Momente des christlichen (und dem voraus auch des jüdischen) Glaubens aufmerksam.

4. Christentum und Islam im größeren Lernverbund

Wer sich mit dem Verhältnis von Christentum und Islam befasst, wird notwendigerweise den Blick über die Zweierbeziehung hinausrichten müssen. Das Judentum ist ohnehin fast immer mitzubedenken, und nicht selten geht es um Fragen, von denen auch die anderen Religionen betroffen sind. Vor allem aber ist fast immer noch eine weitere, nicht religionsartige Größe mit im Spiel: unsere säkularere, weltanschaulich plurale Gesellschaft.

Unter neuzeitlichen Bedingungen kann kein religiöses Bekenntnis mehr die geistige und rechtliche Grundlage der Gesellschaft und des Staates bilden. Unsere geschichtlichen Erfahrungen haben gezeigt, dass eine friedfertige Gemeinschaft dann am ehesten gewährleistet ist, wenn das Fundament der politischen Ordnung nicht von einem anspruchsvollen Bestand religiöser Normen gebildet wird, sondern von einem Minimum unabdingbarer Regeln, die einerseits gemeinsame Willensbildung und Beschlussfassung ermöglichen, andererseits den elementaren Freiheitsraum persönlichen Lebens si-

⁴³ Vgl. dagegen die Komplikationen des entsprechenden christlichen Konzepts: *Klaus Kienzler*, Art. Anima naturaliter christiana, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 1, 680 f.

chern. Diese Situation auszuhalten, ja als wertvolle Chance zu sehen, fällt jedoch den Religionen, einzelnen Gruppen und Gläubigen in ihnen, nicht immer gleichermaßen leicht. Je deutlicher wir die religiös-kulturelle Vielgestaltigkeit unserer Welt im unmittelbaren Lebensraum erfahren, desto intensiver erfahren wir auch unseren eigenen Standort als relativiert. Dies mindert wiederum die Überzeugungskraft und den gesellschaftlichen Einfluss religiöser Institutionen. Die christlichen Kirchen haben sich lange Zeit mit einer derartigen gesellschaftlichen Ordnung schwer getan, ja sich vehement gegen sie gewehrt. In ihrer Sicht stand die religiöse Bindung an »die Wahrheit«, an »Gottes Wort« der Gewährung grundlegender Freiheitsrechte, besonders dem Recht auf religiöse und weltanschauliche Selbstbestimmung und freie Äußerung des Bekenntnisses, entgegen. Die römisch-katholische Kirche hat sich erst in der »Erklärung zur Religionsfreiheit« des Zweiten Vatikanischen Konzils »Dignitatis humanae« (1965) zum Einverständnis, ja zur Hochschätzung und Forderung dieses wesentlichen Elements unserer sozialen und politischen Ordnung durchringen können.

In vielen Religionen und Kulturen finden wir eine derartige Entwicklung noch nicht. Auch der Islam bleibt, global gesehen, weit hinter ihr zurück. In oberflächlicher Sicht könnte man deshalb meinen, dass in diesem Fall Notwendigkeit und Chancen zu lernen nur auf einer Seite lägen: der islamischen. Doch besteht für eine derart selbstgefällige Einschätzung der Lage kein Grund. Welchen Weg der Islam nehmen wird, dürfte entscheidend mit davon abhängen, welche Erfahrungen Musliminnen und Muslime mit der westlichen Welt, als religiöse Minorität in nichtmuslimischer Umgebung machen; ob sie die plurale Gesellschaft und den säkularen Staat als Freiheits- und Lebensraum auch ihres Glaubens wahrnehmen können oder ob ihnen diese Möglichkeit durch mannigfache Repressionen und Missachtungen erschwert, gar versperrt wird. Das Gelingen sozialer Integration und guter interreligiöser Beziehungen hängt von allen Beteiligten ab. Der Islam verdient dabei vor allem in zweierlei Hinsicht Aufmerksamkeit:

Erstens ist er nur wenig institutionalisiert; er existiert nicht als Kirche, sondern in vielen teils voneinander unabhängigen, teils miteinander vernetzten »Gemeinden«. Aber auch dieser vom Christlichen genommene Begriff ist nur mit Vorbehalt brauchbar; denn die Zugehörigkeit der Muslime zu einer bestimmten Gemeinde ergibt sich fast nur aus dem Besuch der Moschee, vor allem aus der Teilnahme (der Männer) am Freitagsgottesdienst. Darüber hinaus sind

Mitgliedschaftsmerkmale allgemein schwach ausgebildet. Große Bedeutung für das Leben des Islam hat die Familie und schließlich die religiöse Observanz (oder auch Distanz) der Einzelnen. Die Repräsentationskraft der Verbände, die sich in der Diaspora aus politisch-pragmatischen Gründen formiert haben, ist meist begrenzter als ihr Anspruch. Aus all dem folgt eine starke Tendenz des Islam zu Pluralität, gruppendynamischen Auseinandersetzungen, gar innerem Widerstreit, aber auch zu privater Realisierung von Religion und religiöser Identitätsdiffusion. Damit entspricht der Islam – ganz anders, als man dies nach dem von ihm verbreiteten Bild annehmen müsste – formal weitgehend den Trends unserer Gesellschaft. Der Weg, den er dabei nimmt – wie er in sich und nach außen kommuniziert, wie er handelt, Einfluss gewinnt oder verliert, wie er sich lernend entwickelt oder sich verschließt –, ist weit über sein eigenes Geschick hinaus bedeutsam.

Zweitens sieht sich der Islam traditionell eng bezogen auf Politik, im Ideal auf eine Kongruenz von Religionsgemeinschaft und politischem Gemeinwesen. Ein solches System ist bei uns nicht denkbar. Es anzustreben hat sich in langer unheilvoller Geschichte als destruktiv erwiesen. Eine grundlegende Voraussetzung unserer säkularen Gesellschaft heißt »Trennung von Kirche und Staat«. Auch wenn es den Islam nicht als Kirche gibt, ist er davon betroffen in der Trennung von staatlichem und religiösem Recht. Ob diese nur im Kompromiss hingenommen⁴⁴ oder als geschichtlicher Gewinn und achtbares Prinzip unserer politischen Ordnung anerkannt wird, ist für die Stabilität unserer Gesellschaft und die Stellung des Islam in ihr erheblich. Doch das Problem reicht weiter, so dass auch die Angehörigen anderer Religionen, bei uns vor allem die Christen, ihm nicht ein für alle Mal enthoben sind: »Trennung von Kirche und Staat« besagt nicht, wie man häufig hören und lesen kann, »Tren-

⁴⁴ Vgl. *Adel Theodor Khoury*, Toleranz im Islam, Mainz 1980, 630-632: Aufenthalt der Muslime in nicht-islamischem Gebiet; *Ludwig Hagemann/Adel Theodor Khoury*, Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben? Zu einer Dimension der Integration muslimischer Mitbürger in eine nicht-islamische Gesellschaftsordnung, Altenberge 1997. – Aufschlussreich ist dazu die »Islamische Charta«, die »Grundsatzklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland« vom 20.2.2002 (im Internet: www.islam.de/index.php?site=sonstiges/events/charta): Artikel 11 »Muslime bejahen die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung« wird ausdrücklich zurückgebunden an Artikel 10 zur rechtlichen Verpflichtung der »Muslime in der Diaspora«.

nung von Religion und Politik«. Das Erste ist ein politisches Gut, das Zweite wäre verantwortungslos. Die Religionsgemeinschaften stehen vor der Aufgabe, nach ihrem Vermögen zur Durchsetzung und Wahrung von Frieden und Gerechtigkeit beizutragen. Freilich ist bei einer Fülle akuter Probleme unserer Welt (Überbevölkerung, Hungersnöten, Unterdrückung und Verfolgung von Minoritäten, kriegesischen Konfrontationen, sozialen und ökologischen Folgeschäden der Industrialisierung, unzulänglicher Achtung der Menschenrechte usw.) nicht absehbar, wie weit religiöse Traditionen selbst schon hilfreiche Wege weisen können. Manchmal vermehren sie sogar noch die Komplikationen. Gerade deshalb aber sind die Menschen und die Institutionen der verschiedenen Religionen aufgefordert – nicht nur das Projekt »Weltethos« geht davon aus –, sich an religionsübergreifenden Initiativen zu beteiligen, um miteinander zu prüfen, was sie beitragen können, und um voneinander zu lernen. Wo dies gelingt, kann man erfahren, dass der Islam – auch wenn das von ihm veröffentlichte Bild, sogar weltweit verbreitete Selbstdarstellungen dem oft nicht entsprechen – eine Religion intensiver sozialer Verpflichtung und Verantwortung ist.